

BÁRBARA PÉREZ JAIME\*  
E JAVIER AMADEO\*\*

## O CONCEITO DE LIBERDADE NAS TEORIAS POLÍTICAS DE KANT, HEGEL E MARX

### INTRODUÇÃO

A liberdade é, sem dúvida, um dos conceitos centrais das teorizações políticas. São poucos os autores que não trataram essa problemática em alguma de suas obras. Entretanto, para nos adentrarmos na problemática da liberdade, deveremos fazer referência ao tema da propriedade, já que, nos autores que veremos, ambos os conceitos se entrecruzam.

Analisaremos a visão de Immanuel Kant sobre a liberdade e a relação desta com a propriedade a partir uma dupla perspectiva. Por um lado, a relação entre ambos os conceitos estará dada porque um dos direitos fundamentais, para este pensador, será o direito a ter propriedade privada e o uso quase absoluto que dela se pode fazer; haverá liberdade de ter propriedade. Por outro lado, focaremos nossa atenção sobre a relação entre liberdade e direito, dado que, como veremos, a idéia de liberdade política está fortemente ligada à noção de direito.

\* Licenciada em Ciência Política em Ciência Política, docente de Teoria Política e Social II (UBA).

\*\* Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA), Doutor pela Universidade de São Paulo (USP), Brasil e editor acadêmico do *Programa de Publicações em Português* do CLACSO.

Liberdade e direito serão, na versão kantiana, dois aspectos da mesma realidade.

Frente à concepção kantiana de liberdade negativa, encontraremos, em Hegel, uma formulação da liberdade em sentido positivo, integrando e superando dialeticamente o atomismo da sociedade civil kantiana. Assim, Hegel não se cansará de repetir que o homem só é livre no Estado. Não obstante, tal liberdade percorrerá um longo caminho, que tomará, como primeiro momento de realização, a propriedade privada.

Da mesma forma em que o conceito de liberdade está ligado a outros conceitos nos autores citados –direito em Kant e Estado em Hegel–, para pensar a liberdade em Marx, é necessário fazer referência à categoria de alienação. Esse conceito tomará, em *A questão judaica*, duas direções, que estarão, por sua vez, inter-relacionadas: a crítica marxiana ao conceito de sociedade civil como o primado da liberdade negativa (Kant), por um lado, e, pelo outro, a crítica ao Estado hegeliano como o reino da autêntica liberdade. Ambas as instâncias se entrecruzarão a partir do conceito de alienação e propriedade privada. Um dos eixos teóricos mais relevantes a tratar, esboçado nos *Manuscritos*, será a noção de trabalho alienado, para explicar a perda da liberdade. O homem livre, de acordo com esta visão positiva da liberdade, será aquele que não se encontrar alienado nem pela relação com o seu trabalho, nem pelas relações sociais nas quais se encontra inserido.

## DIREITO E LIBERDADE NEGATIVA NA FILOSOFIA KANTIANA

Um dos direitos fundamentais da razão baseia-se, para Kant, na liberdade de demandar propriedade privada, e este é compreendido pelo filósofo como um direito humano inalienável. O postulado da liberdade encontra sua garantia externa na propriedade. Por tal razão, cada ser humano deve possuir o direito à propriedade, que se baseia somente no seu *direito à liberdade*.

Kant desenvolve com profundidade a temática da propriedade e a relação desta com o direito político em na *A metafísica dos costumes*. A esse respeito, cabe destacar que muitos comentaristas enfatizaram a importância do direito privado como fundamento do direito público, na medida em que, no primeiro, já se pode encontrar o fundamento da propriedade. Nosso propósito consistirá em rastrear a forma em que Kant fundamenta o direito de propriedade e busca a conexão da propriedade com o direito e a liberdade política. Na concepção teórico-política kantiana, os indivíduos verdadeiramente livres são os proprietários, dado que apenas a estes corresponde obedecer às leis que eles mesmos elaboram.

A tensão da propriedade, considerada a partir de sua concepção empírica e de sua concepção jurídica, é mediatizada, na teorização kan-

tiana, através de um complexo mecanismo argumentativo. Kant não pode legitimar a razão última da propriedade mediante fundamentos empíricos. Nesse sentido, o único caminho que lhe resta é pensar também a posse noumênica apelando à idéia de comunidade, uma idéia *a priori* da razão, que permite ao nosso pensador dar um fundamento noumênico e jurídico, ao mesmo tempo, para a propriedade.

Os aspectos (*attendenda*) da aquisição original são, portanto: 1) *Apreensão* de um objeto que não pertence a ninguém, já que de outra maneira a apreensão entraria em conflito com a liberdade alheia de acordo com leis universais. 2) A apreensão é tomar posse de um objeto de escolha no espaço e no tempo, de modo que a posse na qual me instaurou é *possessio phaenomenon*; *Indicção (declaratio)* de minha posse desse objeto e de meu ato de escolha no sentido de excluir qualquer outra pessoa dele; 3) *Apropriação (appropriatio)* como o ato de uma vontade geral (em idéia) produzindo uma lei externa pela qual todos ficam obrigados a assentir com minha escolha. A validade deste último aspecto da aquisição, sobre o qual repousa a conclusão ‘este objeto externo é meu’, ou seja, a conclusão de que minha posse é válida como posse *meramente por direito (possessio noumenon)*, é baseada no seguinte: uma vez que todos esses atos têm a ver com um direito e, assim, procedem da razão prática na questão do que é formulado como direito, pode-se fazer abstração das condições empíricas de posse, de sorte que a conclusão ‘o objeto externo é meu’ é corretamente tirada da posse sensível para a inteligível (Kant, 2003: 104).

No momento da aquisição originária, misturam-se diferentes níveis de análise: se, por um lado, a apreensão de um objeto corresponde à posse fenomênica, à posse empírica, e, portanto, não é objeto do direito público, pelo outro, temos a apropriação como um momento da aquisição originária, momento em que Kant tentaria dar o passo de uma fundamentação sensível, empírica, para uma fundamentação inteligível, noumênica, afastando, desse modo, o fundamento da propriedade do plano contingente, e elevando-o ao âmbito jurídico e, portanto, perene<sup>1</sup>.

O conceito de posse, portanto, tem significados diferentes: por um lado, a posse sensível (empírica), entendendo-se por esta a posse física; e, pelo outro, a posse entendida como posse inteligível, uma posse meramente jurídica do objeto.

---

1 Acreditamos que, para entender melhor a complexidade da proposta analítica kantiana, são necessários alguns esclarecimentos. No tema da posse, é necessário distinguir, seguindo Kant, entre: “tenha que se pressupor como possível uma *posse inteligível (possessio noumenon)*, se é que deve haver um meu ou teu exterior; a posse empírica é então apenas posse no fenômeno (*possessio phaenomenon*), mesmo quando o objeto que possui não seja considerado aqui” (Kant, 2003).

O fundamento jurídico da aquisição se encontra na noção de posse comum; através do arbítrio individual, não se pode obrigar alguém a se abster da utilização de uma coisa. Isso só pode acontecer a partir do arbítrio unido de todos numa posse comum. Assim, a posse comum “contém, *a priori*, o fundamento de possibilidade de uma posse privada”. A propriedade privada será permitida através da posse comum inata do solo e da vontade universal. Assim é possível a primeira posse, podendo qualquer um se opor com direito a qualquer outro que tentasse a utilização de um determinado objeto. A posse comum será possível graças à existência de uma comunidade originária do solo; essa é uma idéia que tem realidade prático-jurídica, permitindo a primeira ocupação privada do solo. Kant fundamentará a posse através do plano noumênico, que é, ademais, independente e fundante (*a priori*) do empírico, mediante a seguinte idéia da razão: a comunidade originária.

Seria necessário distinguir, em Kant, a origem da propriedade e o seu fundamento, pois se, por um lado, nosso pensador considera a ocupação como uma das marcas essenciais da posse –eis aqui o elemento empírico da aquisição–, por outro, necessita de uma dimensão noumênica como fundamento. A idéia de uma comunidade originária possuidora da terra cumpre essa função, já que, para Kant, não existe justificação empírica. A cisão entre a posse fenomênica e a posse noumênica não consegue, a nosso entender, ser resolvida, e fica consagrada, desse modo, a cisão existente entre a origem da propriedade e o seu fundamento. Poder-se-ia traçar, então, uma analogia entre a origem e o fundamento da propriedade privada e a origem e o fundamento da doutrina do Estado. Se, por um lado, é certo que o fundamento, tanto da propriedade privada quanto do Estado, será de caráter jurídico-formal, também é certo que em ambos os casos a origem última é a força. É a tomada do poder a que legitima, em definitiva, um determinado governante e, no caso do direito de propriedade, em última instância, será a ocupação física a que legitima a propriedade.

Por meio do dito anteriormente, chegamos ao estado jurídico, já que, para ter algo como exterior, é necessário que exista um estado jurídico, um estado civil no qual haja um poder público. Kant dirá que o estado civil é o estado de uma vontade realmente unificada de um modo universal com vistas a legislar. Portanto, em conformidade apenas com a idéia de um estado civil sobre seu estabelecimento, mas antes de este se efetivar, algo exterior pode ser adquirido originariamente só *provisoriamente*. A aquisição *peremptória*, porém, somente tem lugar no estado civil (Kant, 2003). Para que a propriedade possa ser garantida, é necessário que haja uma legislação proveniente da vontade geral e um poder coercitivo que a execute: deve existir um Estado.

Assim como a aquisição, mesmo sendo provisória, se funda num postulado prático-jurídico, um princípio de direito privado autoriza o

exercício da coerção para fazer com que os homens entrem no estado civil, garantindo a propriedade ao transformá-la em peremptória. Do direito privado no estado de natureza provém o postulado do direito público. Dada a inevitabilidade da coexistência, é necessário entrar no estado jurídico. É importante fazer um esclarecimento: a garantia da propriedade não se dá porque haja diferença no que diz respeito às leis do meu e do teu em relação ao estado de natureza, mas sim porque no estado civil existe um poder que garante a execução das leis racionais. O direito de propriedade é, na visão kantiana, um direito natural que precede a constituição do estado civil; a função deste é a sua garantia. A instituição do estado jurídico está, sem dúvida, em íntima relação com a garantia da propriedade. Ao se demonstrar a possibilidade da propriedade no estado de natureza, abre-se a possibilidade de sair deste e entrar no estado civil (Terra, 1995).

Coloca-se, assim, o âmbito de atuação do Estado em relação à propriedade privada: embora o Soberano seja o proprietário supremo do solo, dado que a propriedade da idéia da união civil foi o que permitiu a determinação da propriedade ao particular, ao mesmo tempo, o Soberano não possui nenhuma propriedade em particular, e não tem direito a intervir nas propriedades dos indivíduos. Kant é muito claro a esse respeito: “Quando as pessoas vivem sob uma Constituição civil, as leis estatutórias existentes nesta condição não podem violar o direito natural [...] pois uma Constituição civil é precisamente a condição jurídica pela qual o que pertence a cada um é apenas assegurado, porém não realmente estabelecido e determinado” (Kant, 2003: 102 § 9). O Estado deve assegurar aquilo que já foi adquirido mediante o direito natural. A única determinação do Estado a respeito da propriedade é torná-la peremptória. O Estado não deve procurar a felicidade dos cidadãos; deve vigiá-los para que, na busca individual desta, somente sejam usados meios compatíveis com a liberdade dos outros, incluindo o uso que cada um realize da propriedade.

O conceito de liberdade só pode ser entendido no marco da existência de uma constituição civil, já que, sem direito não existe liberdade, entendida esta em termos políticos: “o conceito de um direito externo em geral procede inteiramente do conceito e liberdade”. Liberdade e direito são duas caras da mesma moeda; o conceito de liberdade pensado por Kant é um conceito de liberdade negativa. Diferentemente de autores como Hegel e Marx, para Kant, existe liberdade porque existe coação, há liberdade para se fazer tudo aquilo que a lei não proíbe.

O direito é o fundamento da noção de liberdade externa. Permite a limitação da liberdade de cada um para que haja concordância com a liberdade de todos. Assim, a garantia da liberdade de cada um é dada por leis coercitivas. A coação é toda limitação da liberdade por parte de

outro, do qual resulta que a constituição civil é uma relação de homens livres que se encontram sob leis coativas.

Portanto, o estado civil, considerado simplesmente como estado jurídico, funda-se *a priori* nos seguintes princípios: 1) A *liberdade* de cada membro da sociedade, enquanto homem. 2) A *igualdade* deste com qualquer outro, enquanto súdito. 3) A *independência* de cada membro de uma *comunidade*, enquanto cidadão (Kant, 1993: 27).

Estes princípios *a priori* são os princípios sobre os quais um Estado deve se estabelecer para estar de acordo com os princípios racionais puros do direito humano externo em geral.

Os homens, enquanto seres livres, têm a possibilidade de escolher os melhores meios para alcançar a felicidade, na medida em que esta não atentar contra a liberdade dos outros. Dessa forma, ninguém pode obrigar o outro a ser feliz de uma certa maneira, o que inclui o Estado. A condição civil deve fornecer a todos os indivíduos a possibilidade, os meios, para a busca individual da felicidade. Dentro dessa liberdade está incluída a liberdade de utilização da propriedade, âmbito de ação vedado ao Estado: cada indivíduo pode fazer e desfazer a seu prazer.

A liberdade e a igualdade são condições necessárias para as relações jurídicas. Sem liberdade e igualdade não se poderiam realizar contratos entre as pessoas, mas isso não significa que a igualdade deva se dar em todos os planos sociais. O conceito de igualdade é um conceito puramente jurídico que só se refere à relação do homem com o Estado. O homem é igual enquanto súdito, mas essa igualdade formal é perfeitamente compatível com desigualdades reais. “Essa igualdade geral dos homens dentro do Estado, enquanto súditos do mesmo, resulta, no entanto, perfeitamente compatível com a máxima desigualdade, quantitativa e de grau, em suas posses” (Kant, 1993: 29).

Para o nosso filósofo, há mais de um tipo de desigualdades que não ferem o princípio de igualdade, porque este se situa em outro plano, no plano jurídico, e os homens “segundo o direito (que como expressão da vontade geral só pode ser único, e que concerne à forma do jurídico, não à matéria ou ao objeto sobre o qual tenho um direito) são, contudo, enquanto súditos, todos iguais entre si” (Kant, 1993: 29).

O direito regula a forma das relações entre as pessoas, regula os requisitos do contrato na sociedade burguesa, e não de um objeto ou serviço, que são matéria de acordo. É imprescindível a igualdade jurídica das partes que estabelecem o contrato, não importando as desigualdades de posses.

Assim, o formalismo jurídico kantiano estabelece uma cortante cisão entre o plano jurídico formal, por um lado, onde deve reinar a igualdade perante o Estado, e o plano social, onde o Estado nada tem a

dizer sobre a distribuição de posses. Essa cisão entre ambos os planos é uma das características centrais do pensamento burguês.

A independência e a auto-suficiência dizem respeito a um determinado tipo de cidadão: o co-legislador, o cidadão com direito à participação na elaboração das leis. Kant sustenta que, no tocante à legislação, todos são livres e iguais sob leis públicas já existentes, mas não hão de ser considerados iguais no que se refere ao direito de estabelecer as leis. Alguns não estão facultados para esse direito, embora se encontrem submetidos, como membros da comunidade, à obediência das leis, só que não como cidadãos, e sim como co-protegidos.

É a lei pública, ou seja, o ato de uma vontade pública, a que determina, para todos, o que está juridicamente proibido e permitido. Da vontade pública deve proceder, na ótica kantiana, todo direito. Essa vontade pública é a vontade do povo, pois somente contra si mesmo ninguém pode cometer injustiça. A liberdade deve ser entendida em relação à existência do direito, sem direito não há liberdade no formalismo jurídicista kantiano; o direito é a objetivação da vontade política, entendida esta como vontade do povo inteiro, portanto, ao legislar, todos decidem sobre todos, e cada um decide sobre si mesmo. O ato de legislar é um dos atos fundamentais do exercício da liberdade. Ao fazê-lo, cada um legisla sobre si mesmo, e ao obedecer-se a si mesmo, cada um é livre.

O problema central da liberdade em Kant situa-se nesse ponto, porque não todos são legisladores, não se cumprindo, portanto, um dos requisitos fundamentais para ser livre, a saber, obedecer-se a si mesmo. A definição de quem é cidadão ativo com faculdades legislativas, e quem é cidadão passivo, ou seja, quem participa só na proteção que resulta delas, é clara:

Então: aquele que tem direito a voto nesta legislação chama-se *cidadão* (*citoyen*, isto é, *cidadão do Estado*, não cidadão da cidade, *bourgeois*). A única qualidade exigida para isso, excluída a qualidade *natural* (não ser criança nem mulher), é esta: que cada um seja seu próprio senhor (*sui iuris*) e, portanto, que tenha alguma *propriedade* (incluindo neste conceito toda habilidade, ofício, arte ou ciência) que lhe mantenha (Kant, 1993: 34).

O requisito fundamental para que um cidadão seja livre é a propriedade<sup>2</sup>. Sem entrarmos nas críticas realizadas por autores como Hegel e

---

2 É necessário esclarecer que a concepção de proprietário à qual Kant faz referência nessa passagem é ampla, já que não só se incluem os proprietários do solo. A concepção de proprietário se fará extensível aos “casos em que se tenha que ganhar a vida graças a outros só por *venda* do que é *seu*”. Sem nos adentrarmos muito nesse ponto, podemos dizer que, para Kant, o proprietário é aquele que não está a serviço.

Marx, que veremos mais adiante, sobre a concepção da liberdade implícita e explícita existente na obra de Kant, podemos ver os limites do conceito de liberdade da própria concepção kantiana. Nem todos os homens são iguais, nem livres da mesma maneira. Haveria uma espécie de dupla cidadania: uma para os proprietários, com o pleno gozo de direitos, e outra que se deve ajustar à obediência de leis que não elaborou. Kant não deixa lugar a dúvidas: o cidadão pleno, o cidadão ativo, aquele que é co-legislador, é o cidadão verdadeiramente livre, porque obedece às leis que ele mesmo estabelece, é o proprietário.

### LIBERDADE E ESTADO NO PENSAMENTO HEGELIANO

A dialética do direito é o desdobramento da idéia de liberdade que, para percorrer esse caminho, vai se materializar em diversas figuras. Como Kant, para pensar o conceito de propriedade, Hegel também parte do conceito de pessoa, mas tal conceito possui uma conotação totalmente diferente, na medida em que, para este último, “a pessoa” é pensada como entidade jurídica da maior abstração, ou seja, do ponto de vista de sua maior pobreza. Em *Princípios da filosofia do direito*, podemos vislumbrar que o conceito de propriedade deverá ser pensado no âmbito de uma exterioridade que é o resultado dialético de uma subjetividade que consegue atualizar a sua própria liberdade dando-se um conteúdo próprio. Em tal sentido, parecem-nos reveladores os parágrafos 41 e 42:

Deve a pessoa dar-se um domínio exterior para a sua liberdade a fim de existir como idéia. Porque nesta primeira determinação, ainda completamente abstrata, a pessoa é a vontade infinita em si e para si, tal coisa distinta dela, que pode constituir o domínio da sua liberdade, determina-se como o que é imediatamente diferente e separável. O imediatamente distinto do espírito livre é para este e em si o *exterior* em geral, uma *coisa*, algo não livre, impessoal e ajurídico (Hegel, 1997: §§ 41 e 42).

Para Hegel, a subjetividade da pessoa só alcança objetividade e, portanto, liberdade, exteriorizando-se, e isso não pode ocorrer senão através da propriedade, a que se pode obter por *apropriação corporal, pela elaboração, e por designação*. A elaboração é o meio correto para a posse de uma coisa porque, no trabalho ou labor, unem-se, em si, o subjetivo e o objetivo; o homem pode refletir o seu ato de criação acabada, já que é no trabalho onde a sua objetivação se concretiza, porque, diferentemente das feras, como seres racionais, temos a capacidade de *transformar a natureza*<sup>3</sup>, a qual não se mostra como algo exterior, e sim

---

<sup>3</sup> Veremos que a concepção de Marx a respeito do trabalho como objetivação da natureza humana é muito parecida à elaborada por Hegel.



como algo que é assimilado para a satisfação das nossas necessidades. Podemos chegar à conclusão de que a propriedade é a exteriorização do indivíduo através do trabalho, e que a liberdade só pode ser atingida por intermediação da propriedade.

É interessante deslindar, em Hegel, o suposto metafísico da propriedade em relação à vontade do fato contingente e inclusive histórico de por que alguém tem propriedade:

É a minha vontade pessoal, e portanto como individual, que se torna objetiva para mim na propriedade; esta adquire por isso o caráter de propriedade privada, e a propriedade comum, que segundo a sua natureza pode ser ocupada individualmente, define-se como uma comunidade virtualmente dissolúvel e na qual só por um ato do meu livre-arbítrio eu cedo a minha parte (Hegel, 1997: § 46).

Nesse ponto, é possível ver a crítica de Hegel a Kant em relação à idéia de uma comunidade em si dissolúvel como fundamento da propriedade privada, dado que, para Hegel, ceder parte da propriedade não tem que ver com uma dimensão ontológica, como se pode apreciar na filosofia kantiana ao apelar ao pressuposto ontológico de uma comunidade originária, mas simplesmente com um problema do mero arbítrio ou da contingência.

É relevante evidenciar os dois níveis do conceito de propriedade ideados por Hegel, dado que, a respeito da necessidade, a propriedade aparece como um meio sempre que esta for colocada como o primeiro, mas, do ponto de vista da liberdade, a propriedade é essencialmente um fim em si mesmo, já que, para o pensador alemão, esta é a primeira existência da liberdade. A liberdade implica necessariamente o processo de objetivação e, portanto, a imperiosa mediação da propriedade, através da qual a subjetividade do indivíduo se aliena, para se objetivar.

Há alguma coisa que o Eu tem submetida ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o Eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação das suas exigências, dos seus desejos e do seu livre arbítrio (Hegel, 1997: § 45).

Vejamos agora o que, para nós, são alguns dos aspectos liberais do pensamento político hegeliano. Dissemos que a propriedade é a primeira existência da liberdade, então, todo aquele que não for proprietário não é livre, ou seja, não pode se autodeterminar. Nesse sentido, para o pensador germânico, a propriedade, garantida pelo direito abstrato, é inerente à categoria de pessoa, já que todo indivíduo para ser reconhecido como pessoa, juridicamente falando, deve ser reconhecido, por sua vez, como proprietário (Mizrahi, 1997).

O que há de racional na relação com as coisas exteriores é que eu possuo uma propriedade; o aspecto particular abrange os fins objetivos, as carências, a fantasia, o talento, as circunstâncias exteriores (§ 45). Só disso depende a posse. Mas neste aspecto particular ainda não é, neste domínio da personalidade abstrata, idêntica à liberdade. É, pois, contingente, do ponto de vista jurídico, a natureza e a quantidade do que possuo (Hegel, 1997: § 49).

Vê-se o caráter contraditório do pensamento de Hegel, na medida em que, por um lado, a categoria de posse ficaria separada do conceito de propriedade, mas, pelo outro, o próprio autor observa que uma das marcas essenciais da propriedade é justamente o conceito de posse – como vimos com Kant. Tal contradição é também paralela à noção de trabalho, como bem adverte Marx em sua crítica a Hegel, dado que, para este último, só a atividade do trabalho como função espiritual e formativa realiza a essência humana, e, nesse ponto, Marx nos assinala que o filósofo fica na metade do caminho, pois justamente não problematiza o caráter privado da apropriação do produto do trabalho, como ocorre no capitalismo. Mas veremos isso mais adiante.

Observamos anteriormente que a propriedade constitui o primeiro momento da dialética da liberdade, porém, para Hegel, o momento de maior plenitude da idéia de liberdade se dá no âmbito do Estado.

Mas para que o espírito objetivo, o conteúdo do direito deixem de ser concebidos através das correspondentes noções subjetivas, para que, por conseguinte, se deixe de conceber como um puro dever-ser isto de o homem em si e para si não estar destinado à escravatura, é preciso reconhecer-se que a idéia da liberdade só existe verdadeiramente na realidade do Estado (Hegel, 1997: nota ao § 57).

Na citação precedente, podemos analisar a diferença entre o pensamento de Kant e Hegel, já que, para este último, embora a propriedade privada seja a primeira existência da liberdade, esta só pode se concretizar plenamente no âmbito do Estado. Em tal sentido, é claro que, para Hegel, a propriedade privada nunca pode ser o fundamento do Estado, já que existe uma passagem da idéia de liberdade na propriedade através de uma superação da idéia de liberdade no Estado.

O objetivo de ter tratado, em parte, a problemática da propriedade foi o de dar conta da primeira existência da liberdade. Na *Filosofia do direito*, Hegel mostrará o trânsito da propriedade para a noção de contrato, mas a abordagem de tal problemática nos desvia da temática da liberdade. Lembremos que, para Hegel, embora a noção de contrato tenha sua origem no livre arbítrio, o mesmo não pode ser fundamento da liberdade, que só atingirá sua máxima plenitude na noção de Estado. Neste ponto, podemos assinalar a inversão hegeliana da visão contra-

tualista, pois esta corrente, em sua visão mais liberal (Kant e Locke), pensa o fundamento do Estado do ponto de vista da legitimação da propriedade privada, adquirindo esta última um caráter natural, ou, dito de outro modo, naturalizado o caráter da mesma.

Para Hegel, no âmbito da família, a liberdade é um momento abstrato, pois os sujeitos ainda não foram atravessados pela individualidade. Na sociedade civil, a liberdade é realizada como liberdade negativa, enquanto a superação, ou seja, a recuperação do particular abstrato –em termos hegelianos, a vontade subjetiva e objetiva– só pode se realizar no âmbito do Estado. Apenas assim é possível entender a afirmação de Hegel –em contraposição a certas leituras– de que no Estado o homem alcança não só a sua objetividade, mas também assegura a sua própria subjetividade. Porque “a finalidade do Estado é a realização da liberdade”, entendendo o Estado não como um mero instrumento onde o universal fica resumido às vontades particulares, mas sim como a “*realidade da idéia ética*” (Hegel, § 257). É no Estado –universal concreto– onde serão conservadas e superadas as contradições da família e da sociedade civil.

Como vimos anteriormente, para Hegel, o ponto máximo de realização da liberdade é no Estado, e, em contraposição a certas visões, que sustentam a anulação do indivíduo e dos seus direitos no Estado, pode-se apreciar com clareza como essas leituras são contrárias a uma leitura atenta de Hegel.

Portanto, esse essencial, a unidade da vontade subjetiva e do universal, é o orbe ético e, em sua forma concreta, o Estado. Este é a realidade na qual o indivíduo tem e goza de sua liberdade; porém enquanto sabe, crê e quer o universal [...] No Estado a liberdade se faz objetiva e realiza-se positivamente. Mas isto não deve ser entendido no sentido de que a vontade subjetiva do indivíduo se realize e goze de si mesma mediante a vontade geral, sendo esta um meio para aquela. Nem tampouco é o Estado uma reunião de homens, na qual a liberdade dos indivíduos tem que estar limitada. É conceber a liberdade de um modo puramente negativo imaginá-la como se os sujeitos que vivem juntos limitassem sua liberdade de tal forma que essa comum limitação, esse recíproco incômodo de todos, somente deixasse a cada um um pequeno espaço no qual pudesse se mover. Ao contrário, o direito, a moralidade e a eticidade são a única positiva realidade e satisfação da realidade. O capricho do indivíduo não é a liberdade. A liberdade que se limita é o arbítrio referido às necessidades particulares. Somente no Estado o homem tem existência racional (Hegel, 1994: 100 e 101).

Podemos advertir, na filosofia hegeliana, uma idéia positiva da liberdade porque se é livre no Estado devido à autodeterminação dos sujeitos nele, na medida em que se pensam e se sabem livres.

O grande problema da filosofia política hegeliana é como superar o terreno das cisões: enquanto, por um lado, Hegel aspira à bela unidade da *polis* clássica, o problema desta é que não alberga dentro de si o terreno da contradição, o momento da particularidade. Por outro lado, Hegel se dá conta de que o momento da particularidade, axioma central do espírito da modernidade, tem seu fundamento ontológico no devir da própria dialética da história. O desafio da filosofia ético-política hegeliana é superar o atomismo da sociedade civil sem anular os direitos individuais ou a vontade subjetiva, por isso o filósofo fala da reconciliação do particular, vontade subjetiva, com o universal, vontade objetiva.

A liberdade se realiza em dois planos: 1) no plano prático, porque o homem é o fazedor das leis (não há lei heterônoma); 2) no âmbito do saber, há uma reflexão do agir, o homem no Estado é autoconsciente, não alienado.

Para concluir, podemos afirmar que o axioma hegeliano é que no Estado a liberdade se faz objetiva e se realiza positivamente, sendo este o terreno da intersubjetividade, e não o do mero arbítrio individual.

## LIBERDADE E ALIENAÇÃO NO PENSAMENTO DE KARL MARX

Pensar a problemática da liberdade da perspectiva teórica elaborada por Karl Marx é uma tarefa sem dúvida difícil, já que nunca houve, da parte deste pensador, uma sistematização do tema, em especial se o comparamos com outras problemáticas por ele tratadas. A despeito disso, acreditamos que existe uma quantidade importante de material de grande agudeza analítica, em muitas de suas obras, que pode nos ajudar a pensar a sua concepção da liberdade humana. Centraremos a nossa análise fundamentalmente em duas obras: *A questão judaica* e os *Manuscritos econômico-filosóficos*.

A antítese central formulada por Marx em *A questão judaica* é o contraste entre a sociedade política –reino da igualdade formal– como comunidade espiritual ou celestial, e a sociedade civil –reino da desigualdade real– como sociedade fragmentada em interesses privados. O momento de unidade ou comunidade só pode ser abstrato (o Estado) porque na realidade, na sociedade fragmentada, um interesse comum ou geral é impossível. Por outro lado, porém, dado que o interesse geral resultante é de natureza formal e se alcança mediante a abstração da realidade, a base e o conteúdo dessa sociedade política continua sendo inevitavelmente a sociedade civil com todas as suas contradições. Por baixo da sociedade abstrata (o Estado), continuam persistindo a alienação e a insociabilidade (Colleti, 1977).

O Estado político moderno é a coroação da cisão da sociedade burguesa: tanto o homem quanto a sociedade vivem existências cindidas. Com a instauração do Estado moderno, o homem foi condenado não apenas no pensamento e na consciência, mas também na realidade, a uma vida dupla, “uma celestial e outra terrena”. A vida se divide, por um lado, na comunidade política, vida pública, na qual se considera um ser coletivo, um igual, um ser formalmente livre; e, pelo outro, numa vida particular, privada, onde reina o ser egoísta, que considera os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo e aos outros.

Só se pode chegar ao resultado de que um homem é igual aos outros se ignoramos as condições sociais nas quais vive, se o consideramos parte de uma comunidade etérea. Só obtemos o cidadão se fazemos abstração do *bourgeois*. A diferença entre ambos, diz Marx em *A questão judaica*, é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornaleiro e o cidadão, entre o fazendeiro e o cidadão, entre o indivíduo vivente e o cidadão. Além disso, uma vez que o burguês foi negado e transformado em cidadão, o processo se inverte: será a vida política a que se transformará num meio cujo fim é a vida da sociedade burguesa. Na verdade, “o Estado político se comporta em relação à sociedade civil de um modo tão espiritualista quanto o céu a respeito da terra. Encontra-se a respeito dela na mesma contraposição e a supera do mesmo modo que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, reconhecendo também de novo, restaurando-a e deixando-se necessariamente dominar por ela” (Marx, 1980: 23). O idealismo político do Estado hipostasiado só serve para assegurar e fixar o materialismo vulgar da sociedade civil.

Essa cisão consagrada pela prática política na sociedade burguesa é o que marca o limite da emancipação política “porque a emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana. O limite da emancipação política se manifesta imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*” (Marx, 1980: 23).

Enquanto para Hegel o âmbito estatal era o lugar da realização da liberdade humana, o lugar onde a liberdade se fazia objetiva e se realizava positivamente, para Marx, o Estado, enquanto institucionalização das relações sociais, será um âmbito de alienação. Não haverá nenhuma possibilidade de que o homem realize a sua liberdade no Estado.

A característica fundante da sociedade burguesa é a apropriação, por parte de um setor da população, de trabalho alheio por intermediação da propriedade privada. O direito fundamental outorgado pelo direito humano da liberdade é o direito humano da propriedade privada. “O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente (*a son gré*),

sem atender aos demais homens, independentemente da sociedade, é o direito de interesse pessoal. A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, pelo contrário a limitação desta” (Marx, 1980: 43).

A constituição política de um estado moderno é, na verdade, a “constituição da propriedade privada”. Marx vê essa fórmula como o resumo de toda a lógica invertida da sociedade moderna. Isso significa que o universal, o chamado “interesse geral” de uma comunidade representada no Estado, não só não une os homens entre si, mas inclusive, pelo contrário, legitima a desunião. Em nome de um princípio universal, é consagrada a propriedade privada (que não é precisamente universal), ou, o que é a mesma coisa, o direito dos indivíduos de perseguirem os seus próprios e exclusivos interesses, independentemente de, e em geral contra, a própria sociedade. O Estado deve aparecer como o que não é, deve aparecer como garantia da igualdade, enquanto a sua essência é a garantia da desigualdade. Essência e aparência estão cindidas na mesma prática social, o Estado aparece anulando politicamente a propriedade privada, quando, na verdade, esta constitui o seu fundamento.

Portanto, reina o paradoxo: a vontade geral é invocada para conferir um valor absoluto ao capricho individual; invoca-se a sociedade para converter em sagrados e intangíveis os interesses anti-sociais. A causa da igualdade entre os homens é defendida, enquanto que a causa da desigualdade entre eles (a propriedade privada) é reconhecida como fundamental e absoluta, sendo legitimada pelo Estado. Tudo está de ponta cabeça, como aponta Marx: a inversão está primeiro na realidade, na prática social, antes de a filosofia a refletir (Colletti, 1977).

A ascensão *política* do homem acima da religião partilha de todos os inconvenientes e de todas as vantagens da ascensão política em geral. O Estado como, anula, por exemplo, a *propriedade privada*. O homem declara abolida a propriedade privada *do modo político* quando suprime o aspecto riqueza para o direito de sufrágio (Marx, 1980: 24).

As formas sociais que a sociedade burguesa adquire fazem com que se produza uma abolição política da propriedade privada. Através da cisão entre sociedade civil e sociedade política, o homem pode se transformar num igual, juridicamente falando, apesar de existir a maior das desigualdades no âmbito social. Não obstante, a anulação política da propriedade privada não só não a destrói, como, pelo contrário, a pres-supõe. A sociedade capitalista é uma sociedade profundamente cindida e alienada. Resultado e fundamento disso é a separação entre público e privado, cujo maior desenvolvimento teórico se encontra nas formulações de Immanuel Kant, em particular em seu texto *Teoria e Práxis*: a separação entre sociedade civil e Estado. A sociedade burguesa ne-

cessita realizar essa cisão por ser a única forma de legitimar o Estado enquanto representante de cidadãos iguais entre si e perante ele e, ao mesmo tempo, legitimar a propriedade privada, legitimar o reino da desigualdade civil, a que, por sua vez, é o fundamento do Estado capitalista. A liberdade numa sociedade cindida desse tipo só pode se remeter à liberdade formal do âmbito jurídico.

Marx explicitará características fundantes da sociedade burguesa ao analisá-la como uma sociedade alienada e cindida: “a propriedade privada chegou a ser o *sujeito* da vontade e a vontade não é mais que o *predicado* da propriedade privada” (Marx, 2005). Isso expressa a dominação real da propriedade privada sobre a sociedade moderna. A propriedade pode ser uma manifestação, um atributo do homem, mas se transforma no sujeito; o homem pode ser sujeito real, mas se transforma em propriedade da propriedade privada. Aqui encontramos a inversão sujeito-predicado e, simultaneamente, a formulação com a qual Marx começa a delinear o fenômeno do *fetichismo ou alienação*, que desenvolverá melhor nos *Manuscritos*. O lado social dos seres humanos aparece como uma característica ou propriedade das coisas. Por outro lado, as coisas aparecem dotadas com atributos sociais ou humanos. Esse é o embrião do argumento que Marx desenvolverá mais tarde em *O Capital* ao falar do fetichismo da mercadoria.

Podemos ver a *Crítica à filosofia do Direito de Hegel* como a obra que conecta a visão de Marx sobre a dialética hegeliana com as últimas análises do Estado moderno e seu fundamento, a propriedade privada. Através das obras analisadas, observa-se um deslocamento ao longo de uma linha de pensamento crítico que vai da reflexão da lógica filosófica até sua crítica da forma e conteúdo da sociedade burguesa. Sua discussão se inicia com a inversão sujeito-predicado na lógica de Hegel, sua análise a alienação, para concluir com sua crítica do fetichismo da mercadoria e do capital. Podemos ver um aprofundamento da mesma problemática. Nos *Manuscritos*, encontramos uma das críticas mais profundas e mais radicais às características do regime de produção capitalista e, ao mesmo tempo, em particular no capítulo sobre “O trabalho alienado”, é possível rastrear a relação entre liberdade e trabalho e, portanto, sua relação com a propriedade privada.

Na determinação de que o trabalho se relaciona com o *produto do seu* trabalho como [com] um objeto *estranho* estão todas estas conseqüências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio [...]. O trabalhador



encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto (Marx, 2004: 81).

Vemos o processo de alienação do trabalhador no processo de trabalho. A alienação não significa apenas que o trabalho deste se converte em objeto, mas também que, além disto, o trabalho existe estranho a ele, torna-se um poder autônomo frente ao trabalhador, um poder que lhe é hostil.

Na análise do trabalho alienado, está implícita a idéia de liberdade que Marx sustenta. Para o nosso pensador, um homem livre –e aqui encontra-se longe de uma concepção negativa de liberdade, como na visão kantiana– é o homem quem, através da mediação do trabalho, vista esta como sua atividade vital, se transforma em ser genérico, em Homem, em indivíduo verdadeiramente livre.

Marx afirma que o homem é um ser genérico: com isso que dizer que o homem se remonta por cima de sua individualidade subjetiva, que reconhece em si o universal objetivo e que se supera como ser finito. Dito de outro modo, o homem como indivíduo é o representante do Homem –com maiúscula. Ao se comportar diante de si mesmo como diante do atual gênero vivente, comporta-se diante de si mesmo como diante de um ser universal e, portanto, como um homem livre.

A universalidade do homem, essa vivência enquanto ser livre, põe-se de manifesto na relação que este estabelece, através da mediação do trabalho, por um lado, com a natureza e, por outro, com o próprio homem. “O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer” (Marx, 2004: 84). A vida física e intelectual do homem está indissolúvelmente ligada à natureza, o que, para Marx, não que dizer outra coisa que a natureza está indissolúvelmente ligada a si mesma, porque o homem é uma parte da natureza<sup>4</sup>. O trabalho alienado rompe esse equilíbrio homem-natureza, e sua própria função vital, o trabalho, torna o *gênero* estranho ao homem, fazendo da vida genérica o simples meio da vida individual.

O indivíduo se transforma em homem livre mediante a objetivação de sua natureza humana em um objeto através do trabalho, transformando-se em ser universal, em ser genérico, em representante da espécie humana por sua intermediação. O trabalho –referimos-nos, neste caso, ao trabalho não-alienado– é a atividade vital do homem; a vida produtiva é a vida genérica, é “vida engendrando vida”. O filósofo de Tréveris via que o modo de atividade vital continha o caráter de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade livre, consciente, não

---

4 Essa visão de Marx a respeito da natureza parece dissipar algumas críticas que pretendiam mostrá-lo como um pensador que via a natureza com um meio para o homem.



alienada, é o caráter genérico do homem. É a atividade vital *consciente* a que distingue a atividade vital do homem e do animal. Precisamente por isso é um ser genérico; e também por essa razão, por sua consciência, sua atividade é *atividade livre*. Mas as características da sociedade burguesa, enquanto sociedade alienada, transtornam a relação de tal maneira que o homem, devido a que é um ser consciente, “não faz precisamente de sua atividade vital, de sua *essência*, nada mais que um meio de sua *existência*”.

Por meio da produção de um mundo objetivo, nos diz Marx, o homem se experimenta como ser genérico consciente: como ser que se comporta em relação ao gênero, em relação a seu próprio ser, em relação a si mesmo, como ser genérico. O homem não necessita produzir só por império da necessidade física; o homem produz de um modo universal, mesmo liberado da necessidade física. Na verdade, o homem é livre quando produz liberado da necessidade. A conexão entre trabalho não alienado e liberdade é clara, e veremos também qual é a relação entre alienação e propriedade privada.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como *sua* obra e sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem* [...] Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgesamtheit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (Marx, 2004: 85).

A propriedade privada, característica fundante da sociedade burguesa, é a conexão com o trabalho alienado, é a existência desta a que transforma o trabalho humano, o meio de liberação do homem, no meio de sua escravidão. A propriedade privada, máxima expressão da sociedade burguesa cindida e alienada, transforma o homem num ser alienado mediante seu próprio trabalho.

A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo. A *propriedade privada* resulta portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem *estranhado* [...] Somente no derradeiro ponto de culminância do desenvolvimento da propriedade privada vem à tona novamente este seu mistério, qual seja: que

é, por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, que é um *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização desta exteriorização*” (Marx, 2004: 87-88).

A propriedade privada é o resultado culminante desse processo de alienação do trabalho. Por um lado, a propriedade privada é o produto do trabalho alienado, e, por outro, é o meio pelo qual o trabalho se aliena. Uma das conseqüências mais importantes desse processo de estranhamento do homem a respeito do produto de seu trabalho é que, ao mesmo tempo, “o homem se torna estranho ao homem”, ou, dito em outras palavras, quando o homem se encontra frente a si mesmo é *outro* quem o enfrenta. O homem, ao se tornar estranho ao homem mesmo, também se torna estranho à própria essência humana, não podendo se transformar num ser genérico, ou seja, num homem livre.

O eixo do presente trabalho consistiu em recuperar o pensamento de Marx no que diz respeito à problemática da liberdade, e tentar recuperar a vitalidade de uma reflexão radical e libertária. A filosofia de Marx é uma filosofia crítica. É uma crítica imbuída de utopia em relação ao homem, à sua capacidade de se liberar e realizar suas potencialidades. Para Marx, a superação da sociedade alienada tem que ver com a construção do socialismo, entendendo por socialismo uma sociedade livre. Para o nosso pensador, o socialismo era a emancipação do homem, e a emancipação do homem não é outra coisa que sua auto-realização: a reconciliação do homem com a natureza e, portanto, a reconciliação do homem com o homem mesmo. O fim do socialismo é o desenvolvimento da personalidade individual; o fim do socialismo é o homem verdadeiramente livre. Queremos concluir com uma frase de Marx onde recupera a utopia socialista:

O *comunismo* na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano [...] [O comunismo] é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (Marx, 2004: 105).

## BIBLIOGRAFÍA

- Colletti, Lucio 1977 (1974) "Introducción a los primeros escritos de Marx" em Colletti, Lucio *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía* (Barcelona: Anagrama).
- Fromm, Erich 1964 *Marx y su concepto del hombre* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hegel, G. W. F 1997 *Princípios da filosofia do direito* (São Paulo: Martins Fontes).
- Hegel, G. W. F 1994 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Barcelona: Altaya).
- Hippolite, Jean 1970 *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones Calden).
- Kersting, Wolfgang (1998) "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy" em Guyer, Paul (comp.) *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, Immanuel 1993 *Teoría y Práctica* (Madri: Tecnos).
- Kant, Immanuel 2003 (1797) *A metafísica dos costumes* (São Paulo: EDIPRO).
- Mizrahi, Esteban 1997 "Derecho de propiedad y justicia distributiva en Hegel" em Mizrahi, Esteban e Costa, Margarita (comps.) *Teorías filosóficas de la propiedad* (Buenos Aires: Oficina de publicaciones del CBC).
- Marx, Karl 1980 *A questão judaica* (São Paulo: Edições Moraes).
- Marx, Karl 2005 *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (São Paulo: Boitempo).
- Marx, Karl 2004 *Manuscritos econômico-filosóficos* (São Paulo: Boitempo).
- Terra, Ricardo R. 1995 *A política tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant* (São Paulo: Iluminuras).

